

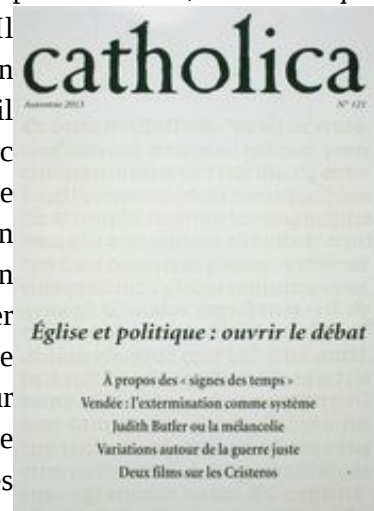
Revue Catholica

Revue de réflexion politique et religieuse

Église et politique : ouvrir le débat

Bernard Dumont , le jeudi 12 décembre 2013

L'Eglise de la période allant des Lumières aux lendemains de la Deuxième Guerre mondiale n'a pas réussi à surmonter victorieusement la pression tendant à la réduire à l'impuissance, en dépit d'efforts considérables dépensés en luttes doctrinales, promotion des études, missions, œuvres éducatives, charitables, intellectuelles, actions diplomatiques, politiques... Des déviations internes comme le modernisme ou l'américanisme ont poursuivi leur chemin en dépit de toutes les condamnations et de tous les essais de redressement. Le fait qu'une encyclique telle qu'*Humani generis* (Pie XII, 1950) ait dû reprendre, sous une forme mise à jour, la dénonciation des tendances identifiées et condamnées dans *Pascendi* (Pie X, 1907) en témoigne. Il était donc légitime de se demander pourquoi tant d'efforts et de sacrifices avaient pu demeurer aussi cruellement vains. D'un certain point de vue, c'est le secret de Dieu. Dans l'économie providentielle, nul doute que cette épreuve majeure et très longue ait une signification. Il appartenait à la théologie de l'histoire et à la méditation d'en interroger humblement la réalité et d'en tirer quelque leçon. Mais il appartenait également à la raison de réfléchir aux motifs d'un échec aussi considérable, afin de sortir des routines de pensée et de déterminer un changement de conduite. Quelle meilleure occasion d'effectuer un tel examen de conscience ecclésial que la réunion d'un concile œcuménique ? Vatican II a été réuni avec l'objectif de lancer une nouvelle donne, postulant que le moment était propice. Le discours d'ouverture de Jean XXIII portait un jugement estimatif sur la situation générale, considérant que le monde avait changé de manière globalement positive et qu'il convenait donc de trouver des voies nouvelles, non plus fondées sur la protestation et la condamnation des erreurs, mais sur la bienveillante présentation de l'évangile dans un langage renouvelé. Cette intention visait directement l'accueil de la culture, de la philosophie et des institutions extérieures. Elle était donc politique, et cela même si elle influait sur des questions intra-ecclésiales, telles que la formation des clercs, l'ouverture œcuménique ou la liturgie. On comprit qu'il s'agissait de clore une époque et d'en inaugurer une autre pleine d'espérance. Certains acteurs du moment se sont employés à y insister, dans un jeu de va-et-vient avec les médias, instruments principaux de la formation de l'esprit du temps.



En dépit de cinquante ans de pratique de cet esprit nouveau, au prix de grands changements internes donnés comme autant de gages de bonne volonté, et de démarches d'expiation, le résultat escompté n'a pas été atteint. La main tendue au « monde de notre temps » s'achève actuellement en mondialisation de l'antichristianisme. Mis à part l'illusion entretenue par difficulté d'affronter

le réel, il est tentant d'attribuer la responsabilité de l'échec à la malignité du monde extérieur, aux effets tardifs de la société de consommation, à Mai 68. Nous avons déjà eu l'occasion d'aborder le sujet, et de rappeler que cette interprétation est anachronique, car la crise conciliaire a commencé avant la rupture de 1968, et a contribué de manière significative à la provoquer. Cela même s'il est juste de dire que 1968 à son tour en a aggravé les conséquences.

Procéder à un examen rétrospectif des choix effectués il y a cinquante ans serait donc aujourd'hui opportun. Divers obstacles sont cependant encore réunis pour en reculer l'échéance.

* * *

Il ressort du changement des conditions que rien n'est possible sans s'échapper préalablement des schèmes de pensée qui ont servi à élaborer des approches désormais jugées par les faits. Il faut pour cela opérer une sérieuse épuration des présupposés ayant conduit à accepter ingénument les paroles biaisées de l'idéologie dominante, à penser possible de parler une langue commune, jusqu'au jour où, trop tard, on a dû se rendre à l'évidence que ce jeu était pipé. Ce qui fut et demeure le cas, un parmi d'autres, des droits de l'homme, que l'on a cru, ou voulu croire constituer une sorte de loi supérieure intangible, et dont on découvre la nature conventionnelle, évolutive, manipulable au gré des rapports de forces. Il est impossible de penser sérieusement une adaptation à la réalité dans ce qu'elle a de nouveau en continuant de projeter sur elle des constructions abstraites et subjectives.

L'éventualité de devoir conclure que tout ou partie des choix politiques effectués à l'époque du Concile furent de mauvais choix n'implique pas de prétendre revenir en tout au statu quo ante. Le mal est fait, le processus de la modernité tardive a continué sur sa lancée et nous nous trouvons donc dans des conditions très différentes de la société des décennies préconciliaires. Celle-ci, bien que déjà fortement atteinte, apparaîtrait presque après-coup comme une société traditionnelle simplement traversée par des courants délétères ; une observation analogue devrait être faite à propos de la vie interne de l'Eglise durant la même période (tant il est vrai qu'une crise majeure éclate rarement comme un coup de tonnerre dans un ciel serein mais résulte plutôt d'une accumulation de facteurs de désagrégation non maîtrisés). Il est impossible de rêver une reconstitution du passé à l'identique, non seulement un nouveau Moyen Age idéalisé auquel personne ne pense, mais même un simple retour en arrière de l'ordre de deux ou trois générations. Il est plus exigeant, certes, mais nécessaire de consentir un véritable effort de réflexion pour comprendre comment les mêmes principes pérennes (et non des principes radicalement distincts sous un revêtement terminologique identique, à la façon d'un Jacques Maritain) peuvent s'appliquer à des situations actuellement profondément distinctes de celles du passé.

Pour autant, adapter son esprit à la réalité ne signifie pas accepter le fait accompli. Il y a ici un heurt fondamental entre le mythe du progrès et l'exigence de la foi, qui est le socle de l'espérance. Or cette dernière peut être professée, mais en même temps contrecarrée en pratique par la croyance parasite qu'est la superstition progressiste, qui confond évolution naturelle des techniques et élévation morale. Chaque époque, comme chaque individu, doit construire sa propre vie, contrepartie de la liberté. Cependant malgré l'évidence de sa fausseté, cette superstition persiste et ajoute son effet d'inhibition à ce qu'il faut bien considérer comme une forme de paresse, tout au moins de timidité excessive devant la difficulté de comprendre dans le détail le cours des choses et plus encore, de s'interroger sur les moyens possibles de le dépasser.

Enfin, l'insertion dans le système des médias depuis les premiers jours de l'ouverture de Vatican II

a plongé l'Eglise dans une sorte de prison psychologique d'où il est difficile de s'échapper sans remise en cause de cet initial « pacte avec le diable ». Un jour vient, en effet, où le choix se pose en des termes entre lesquels il n'est aucune voie intermédiaire : soit accepter d'être auxiliaire de l'idéologie dominante, au prix d'une perte totale d'identité – du point de vue de l'Eglise, cela voudrait dire se renier soi-même, ce qui est parfaitement inconcevable – soit en arriver à l'affrontement lorsqu'il devient impossible de biaiser devant les exigences du monde. Mais alors le réveil peut être dur. On a vu ce que cela donnait, par exemple, lorsque Jean-Paul II a commencé de dénoncer ce qu'il appelait la « culture de mort », puis lorsque Benoît XVI a voulu fixer les limites ultimes des concessions aux « valeurs non négociables ». Le seul fait de rompre avec le discours lénifiant hérité de *Gaudium et spes* a suscité une réaction violente dans la partie adverse, face à laquelle le maintien de la logique conciliaire du « dialogue » est simultanément apparu (ou a été traité) comme une ruse, tout en restreignant fortement la capacité d'opposer un argumentaire cohérent face à la persistance des attaques.

* * *

En réalité, le monde se trompe en pensant que tous les sourires qui lui ont été adressés le furent par hypocrisie. La culture qui lui est propre, traduction en formules et en comportements de la philosophie moderne de l'autonomie, a de longue date travaillé les catholiques et peu à peu conquis de l'intérieur, selon un processus systémique, une partie du clergé et du peuple des fidèles. A l'époque où, dès la première moitié du XIX^e siècle, les papes s'en prenaient à l'esprit du temps, il existait déjà des noyaux actifs acquis au libéralisme philosophique. Il est assez impressionnant de relire Montalembert, et plus encore Lamennais, le premier auteur vraiment significatif du catholicisme libéral, dans la mesure où cette relecture permet de vérifier que ce qui a été appelé « l'esprit du Concile » se trouve déjà en germe dans ses écrits, d'un point de vue substantiel voire dans la forme. Le courant auquel Lamennais avait donné consistance, en dépit de la réfutation que lui avait opposée Grégoire XVI, a nourri plusieurs générations d'intellectuels engagés, bien avant l'heure, dans une tentative de greffe avec l'esprit du temps, celui de la modernité triomphante, avant d'adopter les nuances de la modernité tardive. Même si cette influence ne s'est directement exercée que sur une minorité active, c'est celle-ci qui, en se pérennisant, a finalement dirigé le mouvement dans la dernière période préconciliaire, à travers des institutions réceptives (mouvements d'Action catholique, partis démocrates-chrétiens, certains secteurs de la presse et de l'édition...). Pour reprendre un concept appliqué par Gramsci à propos des intellectuels « organiques », le libéralisme catholique a obtenu l'hégémonie au sein de l'espace ecclésial occidental.

Le passage en cette direction a été favorisé dans les vingt dernières années avant la tenue du concile par le penseur-clé que fut Jacques Maritain, auteur qui a su mettre en forme cohérente avec la culture catholique préexistante les requêtes du monde « démocratique », principalement selon le modèle américain. Sans la diffusion de son système de philosophie politique « personnaliste », il serait difficile de comprendre l'aisance avec laquelle a pu s'opérer le basculement qui s'est concrétisé dans les deux textes constituant la charte politique de Vatican II : la constitution pastorale *Gaudium et spes* « sur l'Eglise dans le monde de ce temps » et la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse. Maritain est l'auteur d'une série de concepts opératoires disjonctifs aux conséquences multiples : individu (élément de la Nature) et personne (citoyen du Ciel), d'où peut être tirée une légitimation de la laïcité ; chrétienté « sacrale » – ce qui a été nommé « constantinisme » au moment du concile –, historiquement caduque, et « nouvelle chrétienté profane », c'est-à-dire société démocratique imprégnée de valeurs humanistes grâce à l'exemple et au civisme de ses membres chrétiens ; « distinction des plans » dans l'activité de ces derniers entre

« agir en chrétien » et agir « en tant que chrétien », soit, dans l'ordre ordinaire, fusion dans la maison commune pluraliste, et par exception, mobilisation communautaire possible en cas de menace ; et ainsi de suite.

Pour finir sur les influences reçues, et comme une espèce de synthèse philosophique et théologique de celles-ci, il resterait à s'intéresser à la genèse de la notion de dignité humaine, notion clé dans l'échange réalisé avec la vulgate démocratique occidentale, lointainement empruntée à Kant, devenue le pont supposé possible entre christianisme et modernité. Aujourd'hui force est de constater la fragilité de ce pont, à cause des différentes manières dont la notion de dignité a été instrumentalisée – la dignité de la femme « libre de son ventre », la vie handicapée indigne d'être vécue, la « mort dans la dignité », etc. – mais aussi en raison des conséquences auxquelles donne lieu une absolutisation de la notion, dont le résultat est de vider de sens l'échelle des valeurs et des mérites, de reconnaître un droit égal à celui qui cherche sincèrement la vérité et à celui qui s'y refuse en pleine conscience.

Bien d'autres conséquences ont découlé de ces nouvelles options et de leur interprétation ultérieure, qui en a développé largement les prémisses. Parmi les plus évidentes, la fin brutale des espaces de chrétienté qui subsistaient et l'éclatement des institutions s'étant définies jusqu'alors comme catholiques, syndicats, universités, mouvements de jeunesse... Certes, il ne convient pas de tomber dans le sophisme post hoc, ergo propter hoc : parce que tel événement est survenu après tel autre, c'est qu'il en est la conséquence nécessaire. Mais contrairement à une idée reçue, cette décomposition des espaces de chrétienté ne résulte pas principalement des révoltes étudiantes de 1968, sinon marginalement. Toutes les études montrent qu'il s'est agi de passages rapides à la société matérialiste, à laquelle aspiraient déjà les élites économiques et intellectuelles, et qui ont considéré les nouvelles options conciliaires comme un « feu vert », d'autant plus aisément que la partie la plus active du clergé s'efforçait en ce sens, par connivence ou pour d'autres motifs. De ce moment date un éclatement marqué aussi bien par la théologie de la libération que par la participation à l'aile la plus avancée de la modernisation libérale. Plus que de pluralisme, il conviendrait donc de parler d'enfouissement, non pas dans les catacombes, mais dans les avant-gardes de la modernité.

D'autres effets induits sont plus discrets en apparence, mais non moins problématiques, qu'il s'agisse de la révision en termes utilitaristes du concept de bien commun ou d'un transfert de signification théologique de la seigneurie du Christ sur les sociétés humaines, renvoyée au-delà de la fin des temps. Questions abstraites dira-t-on, et pourtant déterminantes, d'abord du point de vue de la véracité du discours de la foi, ensuite de celui de l'identité chrétienne menacée d'exclusion dans le climat nouveau de la modernité tardive, dont les caractéristiques sont la confusion des valeurs et le relativisme.

Tout cela est aujourd'hui ressenti, parfois abordé à demi-mots, mais pas encore pris en sérieuse considération. On a souvent l'impression que le discours de l'époque – lointaine – du concile est repris par défaut, même si l'on est très conscient qu'il n'a pas atteint ses objectifs, mais sans que l'on sache très bien ce qui pourrait le remplacer. C'est le signe de la conscience d'une impasse, dans le temps même où les structures des sociétés occidentales se trouvent elles-mêmes aux prises avec des facteurs de désagrégation difficilement contenus et laissant entrevoir des lendemains totalitaires ou/et chaotiques.

A cet égard, deux tendances distinctes coexistent, l'une ayant pour effet de retarder indéfiniment le réexamen des données, l'autre pour se cantonner dans de pures spéculations. La première de ces

tendances relève de ce que l'on pourrait appeler une culture cléricale du politique, bien antérieure au dernier concile mais qui a persisté depuis malgré quelques infléchissements. De longue date, en effet, la question politique a été regardée sous un angle particulier, celui de la liberté de communication des clercs avec les fidèles, de la libre ouverture de lieux de culte et d'éducation, de la possibilité de s'adresser à la société dans des conditions propices, et par voie de conséquence, de la revendication d'un respect de la moralité publique. Ce n'est que sur ce noyau principal que se sont greffées, au gré des circonstances, des considérations annexes telles que l'entente étroite avec le bras séculier et l'acceptation de privilèges, ou inversement, la recherche d'une certaine stabilité de rapports par le biais de concordats. Cette approche institutionnelle a laissé de côté la considération de la nature propre des systèmes politiques, ayant tendance à considérer ceux-ci comme indifférents – l'Eglise admet, dit-on encore aujourd'hui, toute forme de régime politique pourvu que soit sauf le bien commun, actuellement identifié avec l'ordre public et les droits de l'homme. Même l'actuelle canonisation de la démocratie ne semble être qu'une conséquence indirecte de l'option fondamentale conciliaire, une question de diplomatie en quelque sorte. Or l'indifférentisme politique est un obstacle, un préconcept interdisant d'entrer dans le vif de la compréhension de la nature et du fonctionnement réels du système politique auquel on est confronté.

Un autre obstacle est l'intellectualisme. Il est tentant de chercher des voies intermédiaires, qui permettraient d'éviter les révisions déchirantes, de corriger le tir sans s'écarter des principes adoptés à partir de 1965. De manière symptomatique, plusieurs tentatives ont été effectuées dans les dernières années, soit pour penser des modèles de substitution, soit pour tirer profit de l'exclusion sociale de l'Eglise et proposer de transformer celle-ci en « instance critique », après avoir un temps imaginé qu'elle pourrait être honorée au titre de son expertise en humanité. C'est ainsi que du temps de Benoît XVI, le modèle américain – idéalisé de manière anachronique – a été présenté comme la solution la plus favorable, par opposition au modèle jacobin : Locke plutôt que Rousseau. Cela dit, à titre personnel, Joseph Ratzinger s'est toujours montré très défiant envers la politique, considérée au mieux comme le domaine du moindre mal et du compromis. Cela ne l'a pas empêché d'introduire une discussion autour du concept de laïcité, largement reprise, opposant au laïcisme agressif d'origine jacobine la voie moyenne que constituerait une « nouvelle » laïcité « ouverte » et « positive ». Sur un terrain plus théorique, d'autres ont cherché à reconstituer l'histoire philosophique, en imaginant l'existence possible d'une « autre modernité », dans une ligne de pensée qui rejoint en fait le thème dominant du libéralisme catholique du XIX^e siècle. Toutes ces constructions ont en commun de chercher à esquiver l'affrontement, et de demeurer dépendantes d'un système par lui-même dissolvant. C'est peut-être la raison pour laquelle on a vu reflourir des approches antipolitiques, pourtant classées sous le vocable de « nouvelles théologies politiques », puisant leur inspiration auprès de penseurs issus de rameaux radicaux de la Réforme, ou influencés par l'Eglise confessante allemande face à Hitler. Il en résulte une faveur pour un communautarisme décidé à ne s'intéresser au champ politique que pour s'en préserver ou le contester. Rien de tout cela n'a de consistance concrète, et l'impasse demeure.

* * *

Force est de constater que nous nous trouvons devant un état d'insuffisance collective de la réflexion politique, masquée, dans les arcanes de l'intelligentsia catholique, par l'acceptation majoritaire des représentations de l'idéologie dominante, vulgairement rangées dans la rubrique du « politiquement correct ». Or ces représentations apparaissent avec le temps toujours plus fausses et mensongères, et la « vérité » du système aujourd'hui maître du terrain s'offre au grand jour à qui veut bien s'y intéresser. Cette vérité est celle d'une dictature d'oligarchies en luttes intestines

permanente, appuyée sur un système de pouvoir performant que protège le mensonge généralisé de la liberté pour tous et du droit reconnu à chacun de suivre ses caprices. De très nombreux analystes ont fourni d'innombrables matériaux permettant de faire apparaître cette réalité, mais leur lecture est restée jusqu'ici hors de portée dans les milieux qui auraient dû le plus s'y intéresser. L'interdiction de poser des questions dérangeantes demeure vive. Pourtant l'évolution générale du monde exerce sa poussée. Ne conviendrait-il pas de consentir un effort proportionné à la situation nouvelle qui en résulte, et d'adopter une grille de compréhension plus ajustée à la réalité ?

Tel est le motif pour lequel, après plusieurs années d'échanges et de rencontres de travail, onze auteurs – tous ayant collaboré à des degrés divers à notre revue – viennent de faire paraître un livre intitulé *Eglise et politique : changer de paradigme* (Artège, Perpignan, septembre 2013). Cette œuvre collective voudrait constituer, par delà un indispensable bilan de départ, une invitation à ouvrir le débat sur la nécessité de partir sur d'autres bases que celles qui nous ont conduits aux impasses présentes.

Le jeudi 12 décembre 2013 à 21:52 . Classé dans [En librairie](#), [Numéro 121](#),